



REVISTA OWL (OWL Journal)

www.revistaowl.com.br – ISSN: 2965-2634

RESPONSABILIDADE E EDUCAÇÃO AMBIENTAL: UMA ANÁLISE ÉTICO-SOCIOAMBIENTAL A PARTIR DO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS

RESPONSIBILITY AND ENVIRONMENTAL EDUCATION: AN ETHICAL- SOCIO-ENVIRONMENTAL ANALYSIS BASED ON THE THOUGHT OF EMMANUEL LEVINAS

DOI: 10.5281/zenodo.23582218



Bruno Piernes Carvalho¹
Marcos Alexandre Alves²

RESUMO

O artigo investiga em que medida a ética da responsabilidade de Emmanuel Levinas pode oferecer fundamentação filosófica à educação ambiental. Parte-se do diagnóstico de que a crise ecológica contemporânea não constitui apenas um problema técnico ou de gestão de recursos, mas expressa uma crise do modo como o sujeito moderno se relaciona com aquilo que não é ele mesmo. A pesquisa é bibliográfica, qualitativa, de natureza teórico-filosófica e hermenêutica, tendo como *corpus* principal estudos recentes sobre Levinas, educação e meio ambiente. O percurso argumentativo reconstrói a crítica levinasiana ao primado da ontologia, a arquitetura conceitual da alteridade - rosto, infinito, exterioridade, proximidade, substituição, terceiro e justiça - e a tese de que a responsabilidade não decorre da liberdade, mas a antecede e constitui a subjetividade. Discute-se, em seguida, a possibilidade de estender criticamente essa ética à questão ambiental, reconhecendo que Levinas não elaborou uma filosofia ambiental sistemática e que seu pensamento permanece marcado por um recorte antropocêntrico, objeto de críticas na literatura. Sustenta-se, como hipótese, que a apropriação crítica de seus conceitos permite compreender a educação ambiental como formação ética para a

1 Mestrando em Ensino de Humanidades e Linguagens - Universidade Franciscana, UFN, Brasil. E-mail: brunocpiernes@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-3115-9094>.

2 Doutor em Educação, Universidade Franciscana, UFN, Brasil. E-mail: marcosalves@ufn.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5271-0624>.





REVISTA OWL (*OWL Journal*)

www.revistaowl.com.br – ISSN: 2965-2634

responsabilidade - pelo outro humano, pelas gerações futuras e pelas condições que sustentam a vida - e que a figura do terceiro oferece a passagem da relação face a face para a justiça socioambiental.

Palavras-chave: ética; outro; alteridade; formação ético-ambiental; justiça socioambiental.

ABSTRACT

This article investigates the extent to which Emmanuel Levinas's ethics of responsibility can provide a philosophical foundation for environmental education. It begins with the premise that the contemporary ecological crisis is not merely a technical or resource-management problem but reflects a crisis in how the modern subject relates to what lies outside the self. The research is qualitative and bibliographic in nature, employing a theoretical-philosophical and hermeneutic approach; its primary corpus consists of recent studies on Levinas, education, and the environment. The argument reconstructs Levinas's critique of the primacy of ontology and the conceptual architecture of alterity—face, infinity, exteriority, proximity, substitution, the third, and justice—as well as the thesis that responsibility does not stem from freedom but precedes it and constitutes subjectivity. It then discusses the possibility of critically extending this ethics to environmental issues, acknowledging that Levinas did not develop a systematic environmental philosophy and that his thought remains marked by an anthropocentric perspective—a point of criticism in the literature. The study hypothesizes that a critical appropriation of his concepts allows environmental education to be understood as an ethical formation for responsibility—toward the human other, future generations, and the conditions that sustain life—and that the figure of the third provides a bridge from the face-to-face relationship to socio-environmental justice.

Keywords: ethics; other; alterity; ethical-environmental formation; socio-environmental justice.

1. INTRODUÇÃO

A crise ecológica contemporânea coloca à filosofia uma pergunta que não se deixa reduzir a um problema técnico. Calixto e Silva (2025) recordam que a história da vida na Terra registra cinco grandes extinções e que o período comumente designado como Antropoceno, marcado pela influência decisiva da atividade humana sobre os sistemas terrestres, já teria acompanhado o desaparecimento de mais de sessenta mil espécies, o que autoriza a hipótese de uma sexta extinção em curso, desta vez de origem humana. Mudanças climáticas, perda de biodiversidade, poluição do ar, da água e do solo não são acidentes isolados: são o efeito acumulado de decisões e de omissões coletivas. Por isso, como sustentam os autores, o futuro depende das escolhas que fazemos hoje, e a questão é, antes de tudo, ética.





REVISTA OWL (*OWL Journal*)

www.revistaowl.com.br – ISSN: 2965-2634

Esse diagnóstico não é novo. Desde o Relatório Nosso Futuro Comum, o vocabulário do desenvolvimento sustentável incorporou um princípio explicitamente ético: a responsabilidade da geração presente diante das gerações de amanhã (Azevedo et al., 2018). Os resultados, contudo, permanecem modestos. Calixto e Silva (2025) observam que, apesar da sucessão de conferências e tratados internacionais: Estocolmo (1972), Protocolo de Montreal (1987), ECO-92, Protocolo de Kyoto (1997), Rio+10 (2002), a resposta efetiva está muito aquém do que os apelos éticos exigem. Martins e Santin (2024) vão além e formulam uma crítica que interessa diretamente a este trabalho: o tripé econômico, social e ambiental do desenvolvimento sustentável mostrou-se insuficiente justamente porque não está assentado sobre uma premissa ética capaz de sustentá-lo. Há, portanto, um déficit de fundamentação, e não apenas um déficit de implementação.

É nesse ponto que a educação ambiental deixa de ser apenas um capítulo da política pública para se tornar um problema filosófico. Se a educação ambiental for compreendida como transmissão de informações sobre ecossistemas, reciclagem ou uso racional de recursos, ela permanece dentro do horizonte que pretende criticar: o horizonte de um sujeito que sabe sobre a natureza e que, por sabê-la, dela dispõe. Soeiro et al. (2017) defendem, ao contrário, uma educação ambiental que preze pelo equilíbrio entre a formação ética e a formação científico-tecnológica, entendidas como dimensões inseparáveis; não se trata de abolir a ciência da formação humana, mas de não reduzir o humano à dimensão do *logos*. Na mesma direção, concorda-se com Vallejos (2010), que sustenta a tese de que a formação dos indivíduos só é educativa quando se configura como resposta responsável à interpelação do Outro, humano e não humano, de modo que educar é, fundamentalmente, responder ao e pelo outro.

Ora, essa formulação já mobiliza uma noção determinada de responsabilidade, e é preciso examiná-la. A filosofia contemporânea mostrou que a ideia de responsabilidade não coincide com a de imputabilidade. Carrara (2025), acompanhando a análise de François Ost, observa que a imputabilidade remete ao autor de uma ação passada, pela qual ele deve pagar; a responsabilidade, ao contrário, liga um comportamento aos seus efeitos, inclusive futuros.





Hans Jonas (2006) radicalizou essa inflexão ao propor uma ética para a civilização tecnológica cujo imperativo exige agir de modo que os efeitos da ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a terra (Carrara, 2017). Trata-se, porém, de uma ética que Jonas funda numa ontologia e que, por isso mesmo, permanece exposta a objeções relevantes, como as que lhe dirige Balbontín-Gallo (2020).

Levinas oferece um caminho distinto. Sua obra desloca o centro de gravidade da filosofia: a ética deixa de ser uma disciplina regional, derivada de uma teoria do ser ou de uma antropologia, e passa a ser filosofia primeira, isto é, a própria condição de sentido da relação com o mundo e o outro. Esse deslocamento se realiza por meio de uma crítica ao primado da ontologia, que Levinas (2000) identifica como a tendência ocidental a reduzir o Outro ao Mesmo, e por meio da descrição de uma responsabilidade que não nasce de uma decisão livre, mas antecede e constitui a subjetividade (Alves, 2015). Precisamente por não derivar a obrigação moral nem da autonomia do sujeito nem da reciprocidade entre contratantes, a ética levinasiana parece oferecer recursos para pensar situações em que o destinatário da responsabilidade não pode retribuir, e a questão ambiental é, por excelência, uma dessas situações.

A aproximação, contudo, exige cautela. Levinas não elaborou uma filosofia ambiental sistemática; mais que isso, alguns de seus textos são explicitamente reticentes quanto à sacralização da natureza e ao enraizamento telúrico, que ele associa ao paganismo e ao nacionalismo (Balbontín-Gallo, 2020). Carrara (2025) sublinha que Levinas se situa na contramão das propostas que buscam reconstruir uma unidade perdida entre ser humano e natureza, vendo nessa busca uma tendência ao totalitarismo ontologizante. Qualquer leitura ambiental de Levinas é, portanto, uma apropriação interpretativa, e não a explicitação de teses que ele teria formulado. Assumir essa condição é uma exigência de honestidade filosófica e, ao mesmo tempo, a única maneira de tornar a aproximação fecunda.

Delimita-se, assim, o objeto desta pesquisa: a relação entre a concepção levinasiana de responsabilidade ética e a compreensão da educação ambiental como formação ética. O problema que orienta o texto pode ser enunciado nos seguintes termos: de que maneira a





concepção levinasiana de ética da responsabilidade pode contribuir para fundamentar uma compreensão da educação ambiental, como prática ética voltada à responsabilidade pelo Outro, pela vida, pelas gerações futuras e pelo mundo compartilhado? Dele derivam questões secundárias: o que significa responsabilidade em Levinas? Qual o lugar da alteridade na constituição da ética? Como a relação com o Outro ultrapassa uma ética fundada na autonomia e na reciprocidade? Quais as contribuições e os limites desse pensamento para a questão ambiental? É legítimo ampliar a responsabilidade levinasiana em direção a uma responsabilidade socioambiental?

Objetiva-se desenvolver uma análise filosófica dessa relação, investigando em que medida a responsabilidade pelo Outro pode fundamentar eticamente o vínculo do ser humano com o meio ambiente, com os demais seres humanos e com as gerações futuras. O texto pretende: reconstruir a crítica levinasiana à ontologia e a arquitetura conceitual da alteridade; explicitar o estatuto da responsabilidade ética e sua articulação com a liberdade, a assimetria e a justiça; examinar criticamente a extensão dessa ética ao domínio ambiental, inclusive suas objeções; e formular uma interpretação da educação ambiental como ética da responsabilidade.

Metodologicamente, trata-se de pesquisa bibliográfica e qualitativa, de natureza teórico-filosófica e hermenêutica. O procedimento consiste na leitura interpretativa de um corpus composto por estudos ético-filosóficos realizados por comentadores do pensamento levinasiano, estudos interdisciplinares sobre educação e meio ambiente, complementado pelo estudo das obras de Levinas.

O artigo organiza-se em três partes. A primeira seção apresenta o pensamento de Levinas em seu contexto, seus diálogos filosóficos, seus conceitos centrais e seus principais problemas. A segunda aprofunda a noção de responsabilidade ética, diferenciando-a das concepções fundadas na autonomia, na reciprocidade e no cálculo de consequências. A terceira seção, núcleo argumentativo do trabalho, estabelece a relação entre a ética e a educação ambiental, examinando também seus limites.





A hipótese orientadora é a de que a ética levinasiana pode oferecer fundamentação filosófica à educação ambiental ao deslocar a reflexão do sujeito autônomo e autocentrado para a relação de responsabilidade diante da alteridade; e que, embora Levinas não tenha produzido uma filosofia ambiental, seus conceitos de Outro, rosto, alteridade, responsabilidade, proximidade, justiça e substituição podem ser mobilizados criticamente para pensar uma educação ambiental comprometida com o outro humano, com as gerações futuras e com as condições de possibilidade da vida.

2. LEVINAS: DA RACIONALIDADE TEÓRICA À RACIONALIDADE ÉTICA

A formação de Levinas atravessa vários países e várias tradições. Fraig (2026) observa que sua trajetória intelectual passou pela Lituânia, pela Rússia, pela Alemanha e pela França, tendo sido ele o principal responsável pela introdução da fenomenologia de Edmund Husserl no meio francês, de quem foi tradutor e sobre cuja obra escreveu a tese *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. A esse vínculo estreito com a fenomenologia soma-se um profundo conhecimento da tradição intelectual judaica, alimentado pelos dezoito anos em que dirigiu a *École Normale Israélite Orientale*, em Paris, entre 1946 e 1964 (Fraig, 2026). Somente depois desse período ele ingressa na carreira universitária francesa, passando por Poitiers, Nanterre, em 1967, e pela Sorbonne, em 1973 (Saraiva, 2019).

O elemento biográfico decisivo, contudo, é outro. Levinas foi prisioneiro em um comando judeu durante a Segunda Guerra, experiência que Rosetti (2026) descreve como o confronto direto com a negação da alteridade: o olhar dos habitantes do vilarejo que os tomava por não humanos. Santos (2025) reproduz o relato em que o filósofo narra, naquele contexto, que um pequeno cão, chamado Bob, que se juntou ao grupo era quem os tomava por homens, episódio que Balbontín-Gallo (2020) recorda a propósito do texto em que Levinas chama esse animal de último kantiano, da Alemanha nazista. Esses dados indicam o problema que sua filosofia enfrenta: como pensar uma ética que não dependa do reconhecimento prévio





REVISTA OWL (OWL Journal)

www.revistaowl.com.br – ISSN: 2965-2634

do outro como semelhante, uma vez que foi exatamente esse reconhecimento que a barbárie suspendeu.

A resposta levinasiana consiste em deslocar a ética do terreno da ontologia. Mostramos que esse deslocamento se inscreve no que se convencionou chamar de virada ética da filosofia contemporânea, mas com uma peculiaridade: Levinas não se limita a criticar a absolutização da racionalidade teórica; propõe uma racionalidade ética como abertura a uma diferença não indiferente (Alves, 2015). O conhecimento objetivante, na leitura levinasiana, é essencialmente violento, porque só alcança o real em sua generalidade, apropriando-se das coisas a partir de seus conceitos. A ética não é, então, um complemento moral acrescentado ao saber; é anterior a ele e o condiciona.

A relação de Levinas com a fenomenologia, e em particular, com Husserl é de dívida e de ruptura. Argumentamos que, para Levinas, Husserl permanece na órbita de uma filosofia da identidade: o eu não apenas conhece, mas identifica, confere sentido e permanece encerrado na prioridade de sua identidade originária, de modo que toda tentativa de heteronomia acaba retornando à autonomia. Por meio do conceito de intencionalidade, Husserl descreve admiravelmente o modo como o mundo se doa à consciência; o que ela não descreve é a situação em que o eu é posto em questão por aquilo que não pode constituir (Alves, 2012).

Com Heidegger, a tensão é ainda mais aguda e tem um componente histórico que Levinas jamais desconsiderou. Soeiro et al. (2017) observam que, em *Totalidade e infinito*, praticamente cada tema de *Ser e Tempo* é atingido, e que Levinas acusa a ontologia heideggeriana de viabilizar filosoficamente o Estado totalitário, pois, segundo ele, a ontologia como filosofia primeira é “uma filosofia do poder” (Levinas, 2000, p. 33). A relação com o ser, tal como a ontologia a pratica, consistiria em neutralizar o ente para compreendê-lo, isto é, em reduzir o Outro ao Mesmo; daí a fórmula segundo a qual o “eu penso” redundaria em “eu posso” (Levinas, 2000, p. 33). Precisamos o ponto: ao subordinar a relação com o Outro à relação com o neutro que é o ser, o *Dasein* conserva a mesma estrutura da egologia que Heidegger pretendia superar (Alves, 2016).





REVISTA OWL (*OWL Journal*)

www.revistaowl.com.br – ISSN: 2965-2634

A ruptura com a ontologia não significa, porém, ruptura com a metafísica. Ao contrário, Levinas reabilita o termo para nomear a relação com o absolutamente Outro. Nesse gesto, ele retoma explicitamente a tradição: de Descartes, a ideia do infinito, cujo *ideatum* excede infinitamente a ideia que dele temos, serve de modelo formal para uma relação em que o termo visado transborda a visada (Levinas, 2000); de Platão, a fórmula do bem para além da essência indica uma significação que não se deixa ancorar no ser. Santos (2025) lembra ainda que a obra *Totalidade e infinito* (Levinas, 2000) se constrói em debate com Husserl, Heidegger, Hegel, Sartre, Gabriel Marcel e Franz Rosenzweig, este último decisivo pela recusa da totalidade hegeliana. Também é significativo o encontro, reconstruído por Soeiro et al. (2017), entre Levinas e Mikhail Bakhtin, na medida em que ambos pensam a subjetividade a partir do ato responsável e do não álibi na existência.

Por fim, o diálogo mais próximo do nosso tema é o que se estabelece, retrospectivamente, com Hans Jonas. Carrara (2017) mostra que os dois projetos tomam direções praticamente opostas, Jonas (2006) funda a ética numa ontologia, exigência que Levinas (2000) dispensa, mas convergem em um ponto decisivo: em ambos, o cuidado pelo outro é constitutivo da responsabilidade, e em ambos se trata de uma responsabilidade desinteressada, que não exige reciprocidade como condição. Diferentemente de Kant, que propõe uma ética da autonomia, estamos aqui diante de duas éticas heterônomas, pois a exigência moral procede de uma alteridade.

As categorias ético-filosóficas, elaboradas por Levinas, não funcionam como verbetes isolados; compõem uma arquitetura em que cada termo só se entende pelos demais. O ponto de partida é a oposição entre totalidade e infinito. A totalidade nomeia o regime em que as diferenças são sintetizadas num todo compreensível, e no qual, segundo Carrara (2025), a síntese está a serviço do domínio humano sobre o universo. O infinito nomeia o excesso que resiste a essa síntese. A alteridade é o modo próprio desse excesso: o Outro não é o inverso do Eu, não é um não-eu, mas uma alteridade dotada de positividade própria, que inaugura a diferença e a temporalidade (Santos, 2025).





REVISTA OWL (*OWL Journal*)

www.revistaowl.com.br – ISSN: 2965-2634

O rosto é o acontecimento em que essa exterioridade se apresenta. Insistimos que não se trata de fisionomia: quando Levinas fala de rosto, não pensa em boca, nariz ou músculos faciais, que ele chama de forma, e a forma, longe de mostrar, disfarça o rosto em sua nudez. O modo como Outrem se apresenta, “ultrapassando a idéia do Outro em mim, chamamo-lo, de facto rosto” (Levinas, 2000, p. 37). O rosto, portanto, não é um fenômeno entre outros: é a interrupção da intencionalidade, o ponto em que, nas palavras do próprio Levinas, a mutação do intencional em ético se faz e não para de se fazer (Levinas, 1997, p. 275).

A proximidade designa a modalidade dessa relação, irredutível ao conhecimento. Descrevemos como uma significação pré-original, que não procede de nenhuma iniciativa do sujeito e que se inscreve imediatamente como responsabilidade. A subjetividade, por sua vez, deixa de ser pensada como consciência soberana e passa a ser descrita, sobretudo em *Autrement qu'être*, por Levinas (1974), como vulnerabilidade, sensibilidade e exposição: Fraig (2026) mostra que, nessa obra, a própria subjetividade é pensada como substituição, como refém, como um-no-lugar-do-outro, numa passividade mais passiva que toda passividade. A substituição não é alienação: entendemos que ela não supõe um eu que se torna estranho a si mesmo, mas um eu que responde de onde o Outro se encontra (Alves; Ghiggi, 2012).

A essa cadeia de categoria ético-filosóficas, elaborado por Levinas (infinito, alteridade, rosto, proximidade, responsabilidade, substituição), acrescenta-se o terceiro, que introduz a justiça. Rosetti (2026), observa que, ao final tanto de *Totalidade e infinito* quanto de *Autrement qu'être*, o terceiro aparece como uma intrusão na relação dual do face a face, impondo a exigência de comparação e equiparação numa relação que até então se mostrara assimétrica; com ele, constata-se uma saída da relação dual da ética para a relação política com os muitos outros do outro. Balbontín-Gallo (2020) recorda a formulação levinasiana segundo a qual o terceiro me observa nos olhos do outro, de modo que a interpelação do rosto não é apenas a do outro singular, mas a da humanidade inteira.

Dessa arquitetura decorrem problemas que atravessam toda a recepção de Levinas. O primeiro é o da possibilidade mesma de uma ética anterior à ontologia. Se todo discurso





REVISTA OWL (*OWL Journal*)

www.revistaowl.com.br – ISSN: 2965-2634

filosófico opera com conceitos, generalizações e universalizações, como enunciar uma significação que, por definição, escapa à tematização? Formulamos o paradoxo com precisão: toda verdadeira significação remete à excepcionalidade da relação com o Outro, mas qualquer expressão dessa significação de algum modo a desmente. A tarefa da sabedoria consiste em manter-se nesse paradoxo sem convertê-lo em traição (Alves, 2016).

O segundo problema é o da relação entre liberdade e responsabilidade. Contra o primado da liberdade que caracteriza a tradição ocidental, Levinas (2000) inverte a ordem: a liberdade é precedida pela responsabilidade. Isso não suprime a liberdade, mas a destitui de sua pretensão fundadora, tese que, como se verá, tem consequências diretas para a educação e para a questão ambiental.

O terceiro é o da assimetria. A responsabilidade levinasiana não é contratual nem recíproca: respondo por faltas que não cometi, antes de toda consciência, de todo engajamento e de toda escolha (Calixto; Silva, 2025). O quarto é o da irreducibilidade do Outro ao Mesmo, que exige repensar o próprio estatuto do conhecimento. E o quinto, decisivo para este artigo, é a tensão entre a responsabilidade infinita pelo próximo e a exigência de justiça trazida pelo terceiro: se sou infinitamente responsável por este outro, como responder simultaneamente pelos muitos outros? Observamos que, para Levinas, a justiça brota do amor, entendido como responsabilidade, mas que o rigor da justiça pode voltar-se contra ele, razão pela qual o amor deve sempre vigiar a justiça.

Essa tensão não é um defeito do sistema, mas seu ponto de maior fecundidade prática, pois é nela que a ética se abre à política e, portanto, às questões coletivas. É também por ela que passa a discussão que se segue, dedicada especificamente ao estatuto da responsabilidade.

3. A RESPONSABILIDADE ÉTICA NA PERSPECTIVA DE LEVINAS

O termo responsabilidade é hoje de uso tão corrente que convém delimitá-lo. Na tradição moderna, ele costuma apoiar-se em quatro pilares: a autonomia do sujeito racional, que se dá a si mesmo a lei; a liberdade individual, que torna o agente imputável por seus atos;





a reciprocidade, que estabelece obrigações mútuas entre contratantes; e o cálculo de consequências, que mede a ação por seus efeitos previsíveis. A essas formas soma-se a responsabilidade jurídica, que atribui a alguém o dever de reparar um dano. Nenhuma dessas acepções é falsa; todas são, porém, insuficientes para descrever o que Levinas (2000) designa por responsabilidade.

A diferença é de ordem estrutural, ou seja, em Levinas, a responsabilidade pelo Outro não resulta de uma decisão voluntária, mas constitui a própria subjetividade. Calixto e Silva (2025) sublinham que se trata de responder diante do outro não pelos atos de que sou autor, mas pelas faltas e pelos sofrimentos do outro, antes de toda consciência, de todo engajamento e de toda escolha, donde a metáfora da responsabilidade como condição de refém. Formulamos a mesma tese do ponto de vista da educação: a responsabilidade não se inicia no eu, mas no Outro; o eu responsável não escolhe sê-lo, é eleito sem a sua escolha. Aqui a ética deixa de ser uma teoria da decisão correta e passa a ser uma descrição da condição do sujeito.

A responsabilidade surge porque há alguém que não posso integrar ao meu horizonte. Se o Outro fosse apenas uma variação de mim, outro eu, um alter ego, a obrigação para com ele seria derivada da obrigação para comigo, e a ética se reduziria a uma extensão do interesse próprio (Alves, 2014). Observamos que respeitar a diferença não significa permitir que o Outro seja outro eu, mas deixá-lo ser como o eu não é. É essa irreducibilidade que funda a obrigação: não respondo pelo Outro porque ele se assemelha a mim, mas porque ele me excede. Nesse sentido, a alteridade não é um obstáculo à ética; é sua condição (Alves, 2016).

E o modo pelo qual essa alteridade se torna acontecimento ético, é pelo contato e relação com o outro (rostro). Mostramos que ele não é objeto de percepção, mas ordem irrecusável, mandamento que põe em questão a disponibilidade da consciência: diante da exigência de Outrem, o Eu é expulso do repouso em que a consciência retorna triunfalmente a si mesma. O rosto é, ao mesmo tempo, altura e miséria, ordena e suplica. Rosetti (2026), nota que a resposta a essa interpelação pode ser a indiferença; o que não é possível é não estar já implicado nela. Justamente por isso a indiferença é ela própria uma resposta, e uma resposta eticamente qualificada.





REVISTA OWL (*OWL Journal*)

www.revistaowl.com.br – ISSN: 2965-2634

Essa responsabilidade não é medida pelo que o Outro faz por mim. Carrara (2017) destaca que Levinas fala de responsabilidade assimétrica precisamente para mostrar a prioridade do outro em relação ao eu, e que tanto em Levinas quanto em Jonas se trata de uma responsabilidade gratuita, que não tem a reciprocidade por condição. A assimetria é, aqui, o que impede que a ética se converta em troca. Uma ética construída sobre a reciprocidade só obriga em face de quem pode retribuir ou retaliar e, por isso, não obriga em face do que é frágil, do que ainda não existe ou do que não pode falar.

A tese mais contraintuitiva de Levinas é a de que a responsabilidade não é posterior à liberdade. Resumimos, ante o primado da liberdade presente na tradição ocidental, a responsabilidade se coloca em primeiro lugar, de modo que a liberdade é precedida pela responsabilidade (Alves, 2015). A consequência é que a subjetividade não se afirma contra o outro em sua autonomia, mas se expõe a ele em vulnerabilidade (Rosetti, 2026). Levinas chega a afirmar que a minha liberdade “não tem a última palavra, não estou sozinho” (2000, p. 87), e que só a partir daí a consciência moral sai de si própria. Trata-se de uma inversão que não elimina a liberdade, mas a redefine: livre não é quem se determina a partir de si, e sim quem pode responder.

Cabe, aqui, uma observação crítica. Essa inversão expõe Levinas a uma objeção recorrente: se a responsabilidade precede toda escolha, em que sentido ela ainda pode ser exigida de alguém? A resposta que parece coerente com o conjunto de sua obra é que a exigência não se dirige à vontade como faculdade de escolher, mas à capacidade de responder. Não somos obrigados porque decidimos obrigar-nos; somos obrigados porque já estamos em relação, e a única alternativa disponível é responder bem ou mal, não deixar de responder. Essa leitura, que assumimos como interpretação, é decisiva para o que se dirá adiante sobre educação.

A relação face a face não esgota a vida ética, porque nunca estamos apenas a dois. Com a entrada do terceiro, torna-se necessário comparar incomparáveis, instituir medida, direito e instituições. Rosetti (2026) observa que a presença do terceiro institui a justiça e transforma a responsabilidade em exigência que se estende a todos, inserindo equilíbrio nas





relações humanas. Porém, a justiça não se reduz a regras: ela procede do amor entendido como responsabilidade e precisa ser continuamente vigiada por ele, sob pena de a política abandonar-se ao seu próprio determinismo. Há aqui uma tensão produtiva: sem o terceiro, a ética permanece impotente diante das estruturas; sem a memória do face a face, a justiça se converte em cálculo.

Neste sentido, Rosetti (2026) argumenta que, no cenário do Antropoceno, a justiça do terceiro enfrenta a ameaça de uma racionalidade algorítmica que tende a reduzir a pluralidade dos sujeitos a números e abstrações, instaurando uma nova forma de totalização em que o rosto do Outro e a vulnerabilidade do terceiro perdem espaço diante da exigência de eficiência. A observação é pertinente para a gestão ambiental contemporânea, largamente organizada por metas, índices e mercados de compensação: são instrumentos necessários, mas que, desligados da significação ética de que procedem, tendem a tornar invisível exatamente aquilo que deveriam proteger.

Resta o problema mais difícil: como uma ética formulada a partir da relação Eu-Outro dialoga com questões estruturais? Duas leituras podem nos ajudar a compreender essa postulação: a primeira é Calixto e Silva (2025), que extraem da expansão do rosto uma ênfase na responsabilidade pessoal anterior à coletiva: sou eu quem é chamado a responder, e a ética ambiental não pode ser delegada apenas aos governantes. A segunda vem de Carrara (2025), que observa que a situação contemporânea exige uma ação coletiva acordada em larga escala, o que supõe a participação das esferas políticas, numa responsabilidade solidária de escala universal. As duas indicações não se contradizem se lidas na ordem correta: a responsabilidade coletiva não substitui a pessoal, mas é a forma que a responsabilidade pessoal assume quando o terceiro entra em cena. É essa articulação, do rosto à justiça, da justiça à instituição, sem perder o rosto, que a próxima seção procura mobilizar no campo da educação ambiental.





4. ÉTICA DA RESPONSABILIDADE E FORMAÇÃO SOCIOAMBIENTAL

Muito embora, Levinas não tenha desenvolvido uma proposta filosófica e educacional ou, propriamente, uma ética ambiental específica, seus princípios éticos oferecem base conceitual para pensar a relação entre seres humanos e meio ambiente (Calixto e Silva, 2025). Mais que ausência de tematização, há em sua obra resistências explícitas: Balbontín-Gallo (2020) mostra que Levinas (2000) reivindica a técnica precisamente como aquilo que arranca o homem ao mundo heideggeriano e às superstições do Lugar, opondo-se à sacralização da natureza e ao enraizamento, que associa ao paganismo. Carrara (2025) acrescenta que Levinas desconfia das propostas de reconstrução da unidade perdida entre homem e natureza, por ver nelas a tendência ao totalitarismo ontologizante. O que se segue, portanto, é uma apropriação crítico-reflexiva, construída a partir da interpretação do pensamento levinasiano sobre as questões ambiente.

A primeira contribuição levinasiana à educação ambiental é negativa, no sentido produtivo do termo: ela desautoriza a redução da educação a transmissão. Sustentamos que, para Levinas, o ensinamento não nasce da maiêutica, mas vem do exterior, do Outro, e traz mais do que o eu contém em si mesmo, daí a afirmação de que “só o absolutamente estranho nos pode instruir” (LEVINAS, 2000, p. 60). Se isso é verdade, então uma educação que apenas explicita o que o sujeito já poderia extrair de si não educa: doutrina. Enfatizamos ao afirmar que, sem a fecundidade ética, não ocorre ação educativa em sentido estrito, mas somente doutrinamento ou domesticação (Alves; Ghiggi, 2012).

A consequência para a educação ambiental é direta. Uma educação ambiental concebida como difusão de conteúdos ecológicos supõe um sujeito que se apropria da natureza pelo conceito e, em seguida, decide livremente o que fazer com ela. Ela reproduz, no plano pedagógico, exatamente a estrutura que produziu a crise: a de um eu que constitui o sentido daquilo que o cerca. Soeiro et al. (2017) formulam a mesma suspeita ao lembrar, o paradoxo de uma filosofia do *logos* que se tornou filosofia da anulação do outro. A alternativa não é abandonar o conhecimento ecológico, ele é indispensável, mas subordiná-lo a uma





REVISTA OWL (*OWL Journal*)

www.revistaowl.com.br – ISSN: 2965-2634

relação que o precede. Portanto, o ensino ético é condição ético-crítica do saber, e não seu ornamento moral (Alves; Ghiggi, 2012).

Daí a formulação que assumimos como argumento próprio: a educação ambiental é ética não porque acrescenta valores a conteúdos, mas porque a própria situação educativa já é uma situação de responsabilidade. Fraig (2026), apoiando-se em Biesta, fala do belo risco da educação, isto é, de uma relação que não se deixa programar porque o Outro nela é irredutível ao currículo, à totalidade do ato educacional. Educar ambientalmente seria, então, expor o sujeito à interpelação daquilo por que ele responde, e não apenas informá-lo sobre aquilo que ele administra.

A noção levinasiana de Outro pode ser estendida ao mundo não humano? É legítimo falar de uma alteridade da natureza em perspectiva levinasiana? A literatura está dividida, e optamos em expor a divisão em vez de dissolvê-la. De um lado, há leituras extensivas. Martins e Santin (2024) propõem, a partir de Levinas, o reconhecimento de um Outro natureza como sujeito, ancorando nessa premissa uma ética biocêntrica capaz de fundamentar o desenvolvimento sustentável. Calixto e Silva (2025) sustentam uma expansão do rosto, argumentando que a nudez do rosto não se identifica com a forma visual e que, por isso, a transcendência a que ela remete não deveria excluir rostos ainda não presentes; a natureza deveria ser concebida, então, pela alteridade próxima, estabelecendo um chamado ético contra os egocentrismos. Azevedo et al. (2018) observam que a separação entre humanidade e planeta invoca a responsabilidade pelo Outro não apenas humano, mas pelo mundo e por toda a sua biodiversidade. Carrara (2017), por sua vez, sugere explicitamente que a noção de rosto pode ser alargada para incluir a preocupação com todas as formas de vida, uma vez que todas as formas de alteridade convocam e apelam à responsabilidade do eu.

De outro lado, há objeções consistentes. Santos (2025) elogia Derrida por reconhecer no animal um Outro, algo que Levinas, em sua ética da alteridade, não teria feito plenamente; o autor conclui que a crítica se aplica com ainda mais assertividade a Levinas, cujo pensamento permaneceria antropocentrado, produzindo um silenciamento ético sobre os modos de relação do humano com outras modalidades de ser. Fraig (2026) registra que,





REVISTA OWL (*OWL Journal*)

www.revistaowl.com.br – ISSN: 2965-2634

interrogado diretamente sobre a extensão do rosto, Levinas teria respondido “talvez, ao cachorro talvez, mas à cobra...?”, hesitação que o autor toma como indício do reconhecido antropocentrismo levinasiano. Carrara (2025) formula a objeção em termos estritamente conceituais: se uma das dimensões da alteridade como exterioridade absoluta é a linguagem, e a natureza é desprovida de linguagem, como reconhecê-la como alteridade em sentido levinasiano? Balbontín-Gallo (2020) acrescenta uma crítica interna: Levinas não reflete sobre o horizonte da biosfera, sem o qual a própria vulnerabilidade, que é sempre vulnerabilidade entre a vida e a morte, se torna indizível.

Diante desse impasse, propomos uma distinção que nos parece necessária. Há duas maneiras muito diferentes de estender a alteridade ao não humano. A primeira é atribuir rosto à natureza, tratando ecossistemas e espécies como interlocutores éticos no mesmo sentido em que o é o próximo humano. Essa via é a mais frágil, porque desfaz precisamente o que dá força ao conceito: o rosto não é uma qualidade que se distribui, mas a interrupção da minha soberania por quem me fala. A segunda via, que nos parece mais sólida e mais fiel, consiste em reconhecer que a destruição do mundo é já uma forma de violência contra outrem. Carrara (2025) indica esse caminho ao afirmar que pensar a natureza eticamente significa recusar-lhe um lugar no espaço totalitário do Mesmo, mantendo-a intocada pelas determinações ontológicas totalizantes. Nessa leitura, a natureza não se torna um rosto, mas deixa de ser puro estoque disponível: ela é aquilo de que a vida de outrem depende e, portanto, aquilo pelo que respondo diante dele.

Essa segunda via tem um custo, que é preciso admitir e manter o eixo da ética no humano e, nessa medida, não satisfaz plenamente as exigências de uma ética biocêntrica. Mas ela tem também uma vantagem decisiva sobre o antropocentrismo utilitarista que Levinas combate, e que Calixto e Silva (2025) descrevem como a lógica do *conatus essendi*, o movimento pelo qual o Mesmo se mantém no Mesmo, reduzindo tudo o mais a recurso de sua própria conservação. Responder pelo mundo porque nele se decide a vida de outrem não é subordinar a natureza ao interesse humano; é subordinar o interesse humano à responsabilidade. Santos (2025) aponta, aliás, uma abertura interna ao próprio sistema





REVISTA OWL (*OWL Journal*)

www.revistaowl.com.br – ISSN: 2965-2634

levinasiano: o sujeito anárquico, implicado eticamente pelo apelo do Outro, pode deixar-se tocar em sua vulnerabilidade por outras alteridades para além do rosto, como o mundo vegetal e animal, sobretudo na passagem à política operada pelo terceiro.

Se há um domínio em que a ética levinasiana se mostra particularmente adequada à questão ambiental, é o da responsabilidade intergeracional. Os problemas ambientais desafiam frontalmente qualquer modelo ético fundado na reciprocidade entre contemporâneos: as gerações futuras não participam de contrato algum, não podem retribuir, não podem reclamar, não podem sequer ser identificadas. Como observa Carrara (2025), a filosofia do direito moderna concebeu a natureza como desprovida de direitos e não reconheceu as gerações futuras como sujeitos de direito, precisamente por não serem partes contratantes.

Por conseguinte, Calixto e Silva (2025) desenvolvem o argumento de modo original: o outro que ainda não é se presentifica nos rostos sofredores e nos convoca à substituição; e, contra o princípio lógico do terceiro excluído, os autores propõem a figura de um terceiro incluso, aquele que ainda não existe e cuja existência futura já nos comanda em nossas decisões. Neste mesmo sentido, observa-se que ninguém é responsável pelo próprio nascimento nem pelas condições em que nasceu, de modo que nossa existência atual é devedora de decisões, responsáveis ou irresponsáveis, de gerações anteriores; do mesmo modo, as gerações futuras sofrerão as consequências das decisões que as precedem e necessitarão de um meio ambiente acolhedor. Carrara (2025) formula a mesma intuição pela noção de patrimônio: a natureza integra uma herança recebida, o que introduz certa reciprocidade entre gerações e corrige o caráter absoluto que Jonas atribuía aos nossos deveres para com o futuro. Portanto, ser responsável por si mesmo significa, então, acolher uma existência que nos antecedeu e expor-se à responsabilidade daqueles que nos sucederão.

A responsabilidade intergeracional, porém, corre o risco de se tornar abstrata se não for articulada à desigualdade presente. É aqui que o conceito de terceiro se mostra indispensável, pois é ele que obriga a passar do face a face à justiça. Os danos ambientais não se distribuem uniformemente. Martins e Santin (2024) destacam que os processos de





REVISTA OWL (*OWL Journal*)

www.revistaowl.com.br – ISSN: 2965-2634

desenvolvimento atingem mais fortemente as populações menos abastadas e aqueles que se encontram na base dos processos produtivos. Bertoncini e Pavelski (2024) ilustram o ponto com o rompimento de barragem provocado pela extração mineral, que causou o deslocamento de centenas de famílias e grande número de vítimas fatais, e lembram que, no ordenamento brasileiro, o meio ambiente ecologicamente equilibrado é tratado como direito fundamental por sua conexão direta com o direito à vida.

A leitura levinasiana permite nomear filosoficamente o que está em jogo nesses casos. Quando a degradação ambiental recai desigualmente sobre grupos vulneráveis, não se trata apenas de má distribuição de externalidades: trata-se de uma situação em que a resposta que devo ao rosto é mediada por estruturas que decidem quem será exposto ao risco. Precisamente por isso a ética não pode permanecer no face a face. Rosetti (2026) sustenta que a presença do terceiro institui a justiça e transforma a responsabilidade em exigência inalienável dirigida a todos; Observa-se que o eu responde inclusive por aquilo que o Outro tenha feito a um terceiro, instaurando a justiça ao depor o eu de seu orgulho e de sua soberania.

Disso decorre uma consequência para a educação ambiental que nos parece pouco explorada. Se o terceiro é constitutivo da vida ética, então uma educação ambiental fiel a essa inspiração não pode se limitar a formar comportamentos individuais, separar resíduos, economizar água, consumir melhor, sob pena de transferir para a conduta privada um problema cuja escala é estrutural. Ela precisa formar também para a leitura das mediações institucionais que distribuem riscos e benefícios. Os princípios da informação e da participação, que Bertoncini e Pavelski (2024) destacam como estruturantes do direito ambiental brasileiro, ganham, nessa chave, um sentido ético preciso: são as condições pelas quais a demanda dos muitos outros pode efetivamente chegar até mim. Nessa perspectiva, Azevedo et al. (2018) entendem que o direito de cada pessoa, inclusive das gerações futuras, ao mesmo espaço ambiental, encontra aqui sua fundamentação: não um cálculo de repartição, mas a tradução institucional de uma responsabilidade que precede o cálculo.

Vale registrarmos a advertência contra o risco inverso. Se a justiça se emancipa inteiramente de sua origem ética, ela se converte em determinismo administrativo, e a política





REVISTA OWL (*OWL Journal*)

www.revistaowl.com.br – ISSN: 2965-2634

abandona-se a si mesma. Rosetti (2026) descreve esse risco no vocabulário contemporâneo da racionalidade algorítmica, em que a aplicação da justiça se transforma em cálculo tecnicista. Uma educação ambiental que forme apenas gestores eficientes de indicadores reproduziria, sob nova roupagem, a totalização que pretendia criticar.

Sistematizando o que foi discutido até aqui, pode-se compreender a educação ambiental como uma prática de formação ética destinada a desenvolver a capacidade de reconhecer a alteridade, assumir responsabilidades e considerar as consequências das ações humanas sobre os outros, sobre as comunidades, sobre as gerações futuras e sobre as condições que sustentam a vida. Essa proposição não é uma exortação normativa; ela se sustenta em três razões extraídas do percurso anterior. A primeira é conceitual: se a responsabilidade precede a liberdade (Alves, 2016), então a formação ética não consiste em persuadir um sujeito já constituído a adotar valores ambientais, mas em não obstruir uma responsabilidade que já o constitui. Educar, nesse registro, é menos acrescentar do que desobstruir, trabalho de dessensibilização inversa, ou, como dizem Soeiro et al. (2017), tarefa de ressensibilização do ser humano.

A segunda razão é estrutural: a educação é, em Levinas, ela mesma descrita como acolhimento e responsabilidade (Alves; Ghiggi, 2012). Não é preciso importar a ética de fora para dentro da relação pedagógica, porque a relação pedagógica já é ética. Isso significa que a educação ambiental não se avalia apenas pelos conteúdos que veicula, mas pela forma de relação que institui: uma prática que trate estudantes e comunidades como destinatários passivos de conteúdos ecologicamente corretos contradiz, em sua forma, o que afirma em seu conteúdo.

A terceira razão é prática e diz respeito ao alcance temporal. Uma ética fundada na reciprocidade só pode obrigar diante de quem pode responder; uma ética fundada na assimetria pode obrigar diante do que é frágil e do que ainda não é. Como a educação ambiental lida constitutivamente com consequências diferidas, efeitos que não se manifestam no tempo de quem age, ela precisa de uma fundamentação capaz de obrigar sem promessa de retorno.





Há, por fim, um ganho que convém explicitar: essa leitura desloca a educação ambiental do registro da culpa para o da resposta. Calixto e Silva (2025) observam que o agir ético não consiste em buscar a culpabilidade, mas em responder. A diferença é pedagogicamente significativa. Práticas educativas organizadas em torno da denúncia e da culpabilização individual tendem a produzir paralisia ou cinismo; práticas organizadas em torno da responsabilidade como resposta abrem um campo de ação que não depende de uma inocência prévia.

5. CONSIDERAÇÕES

Este artigo examinou as potencialidades da concepção levinasiana de ética da responsabilidade e de que modo ela pode contribuir para fundamentar uma compreensão da educação ambiental como prática ética voltada à responsabilidade pelo Outro, pela vida, pelas gerações futuras e pelo mundo compartilhado. A análise mostrou, em primeiro lugar, que a crise ambiental não é apenas um problema de gestão, e que o vocabulário do desenvolvimento sustentável carece de uma fundamentação ética que ele próprio não fornece (Martins; Santin, 2024). Em segundo lugar, reconstruiu-se a crítica levinasiana ao primado da ontologia, que identifica na tradição ocidental o movimento de redução do Outro ao Mesmo e nela reconhece uma filosofia do poder (Levinas, 2000). Em terceiro lugar, examinou-se as categorias ético-filosóficas elaboradas por Levinas: alteridade, rosto, infinito, exterioridade, proximidade, substituição, terceiro, justiça, e o modo como ela sustenta uma concepção de responsabilidade que não deriva da liberdade, mas a antecede.

É nesse ponto que reside a contribuição de Levinas, pois ao descrever a responsabilidade como estrutura da subjetividade e não como consequência de uma escolha, sua filosofia oferece um fundamento para obrigações que nenhuma ética da reciprocidade consegue justificar: obrigações diante do frágil, do ausente e do que ainda não é. A alteridade, assim compreendida, permite repensar a educação ambiental porque desloca seu centro do sujeito que sabe para o sujeito que responde. Uma educação que se limite a informar sobre o





REVISTA OWL (*OWL Journal*)

www.revistaowl.com.br – ISSN: 2965-2634

meio ambiente reproduz a estrutura do conhecimento objetivante; uma educação concebida como acolhimento e responsabilidade institui outra forma de relação (Alves; Ghiggi, 2012).

A responsabilidade para além do individualismo e da reciprocidade não significa, contudo, dissolução do indivíduo. Ao contrário, Calixto e Silva (2025) insistem que a expansão do rosto acentua a responsabilidade pessoal, sou eu quem é chamado a responder, enquanto Carrara (2025) mostra que a escala dos problemas ambientais exige ação coletiva articulada. A leitura aqui proposta sustenta que esses dois planos se articulam pela figura do terceiro: a responsabilidade coletiva não substitui a pessoal, mas é a forma que esta assume quando os muitos outros entram em cena. Daí a necessidade de que a educação ambiental forme tanto para a resposta imediata quanto para a leitura crítica das mediações institucionais que distribuem riscos ambientais de maneira desigual (Bertoncini; Pavelski, 2024; Martins; Santin, 2024).

Os limites dessa apropriação precisam ser reafirmados com a mesma clareza. Levinas não elaborou uma ética ambiental, porém sua obra contém resistências explícitas à sacralização da natureza (Balbontín-Gallo, 2020; Carrara, 2025) e permanece marcada por um recorte antropocêntrico que a crítica contemporânea tem razão em apontar (Santos, 2025). A hesitação registrada por Fraig (2026) quanto à extensão do rosto aos animais é sintomática. Por isso, defendeu-se aqui a via interpretativa: não atribuir rosto à natureza, mas reconhecer que a destruição do mundo comum é já uma forma de violência contra outrem, presente e futuro. Essa via preserva o rigor conceitual ao custo de não satisfazer inteiramente as exigências biocêntricas.

Dentro desses limites, sustenta-se que a filosofia de Levinas fornece elementos importantes, ainda que não suficientes, para a fundamentação ética da educação ambiental. Não suficientes porque uma ética ambiental completa precisará dialogar com outras tradições, a ética da responsabilidade de Jonas, as abordagens do patrimônio e da justiça intergeracional, as propostas ecofeministas e multiespécie. Importantes porque nenhuma dessas tradições fornece, com igual radicalidade, a descrição de uma obrigação que não depende do consentimento, da simetria nem da presença.





REVISTA OWL (*OWL Journal*)

www.revistaowl.com.br – ISSN: 2965-2634

Abrem-se, a partir daqui caminhos de pesquisa. Um primeiro consiste em confrontar sistematicamente Levinas e Jonas no campo específico da educação ambiental, aprofundando a crítica de Balbontín-Gallo (2020) segundo a qual falta a Levinas o horizonte da biosfera e falta a Jonas o corpo. Um segundo consiste em investigar como a passagem ao terceiro pode ser traduzida em desenhos institucionais de política educacional. Um terceiro, de natureza empírica e complementar, consistiria em examinar práticas concretas de educação ambiental à luz da distinção aqui proposta entre educação como transmissão e educação como responsabilidade (Soeiro et al, 2017). Em qualquer desses caminhos, permanece a intuição que orientou este artigo: antes de saber o que fazer com o mundo, é preciso perguntar diante de quem somos responsáveis por ele.

REFERÊNCIAS

ALVES, Marcos Alexandre. Da fenomenologia à ética: uma breve análise desde o pensamento de Levinas. **Thaumazein (santa maria)**, v. 10, p. 43-52, 2012.

ALVES, Marcos Alexandre. Ética e educação: caráter virtuoso e vida feliz em Aristóteles. **Acta Scientiarum. Education (Online)**, v. 36, p. 93-104, 2014.
<https://doi.org/10.4025/actascieduc.v36i1.19276>

ALVES, Marcos Alexandre. Da inteligibilidade teórica à racionalidade ética em Levinas. **ethic@ – Revista Internacional de Filosofia Moral**, v. 14, n. 2, p. 353-366, dez. 2015.
<https://doi.org/10.5007/1677-2954.2015v14n2p353>

ALVES, Marcos Alexandre. Do amor a sabedoria à sabedoria do amor: ética e sentido do humano em Levinas. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 7, n. 2, p. 55-72, 2016. <https://doi.org/10.7443/problemata.v7i2.30509>

ALVES, Marcos Alexandre; GHIGGI, Gomercindo. Pedagogia da alteridade: o ensino como condição ético-crítica do saber em Levinas. **Educação & Sociedade**, v. 33, n. 119, p. 577-591, abr./jun. 2012a. <https://doi.org/10.1590/S0101-73302012000200013>

AZEVEDO, Paola Zambon; GIULIANO, Carla Pantoja; WALDMAN, Ricardo Libel; RUTHSCHILLING, Anne Anicet. Estabelecendo confluências: sustentabilidade e a ética da alteridade de Emmanuel Lévinas. **Mix Sustentável**, v. 4, n. 1, p. 40-48, mar. 2018.

Revista *OWL Journal*, Campina Grande – PB, v. 4 n. 10 (2026) – ISSN 2965-2634

A Revista *OWL Journal* está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição

(CC BY)
22/24





REVISTA OWL (*OWL Journal*)

www.revistaowl.com.br – ISSN: 2965-2634

BALBONTÍN-GALLO, Cristóbal. Jonas/Levinas frente a la crisis ambiental ¿qué responsabilidad? **Pensando – Revista de Filosofia**, v. 11, n. 24, p. 20-31, 2020. DOI: 10.26694/pensando.v11i24.10563.

BERTONCINI, Carla; PAVELSKI, Bruna Guesso Scarmagnan. Direito ambiental: interconectividade e reflexão a partir de Lévinas. **Veredas do Direito**, v. 21, e212583, 2024. DOI: 10.18623/rvd.v21.2583-pt-br

CALIXTO, Pedro; SILVA, Nely Medeiros da. Levinas: a proximidade do rosto e futuro do meio ambiente. **Thaumazein**, v. 18, n. 35, p. 143-156, 2025. DOI: 10.37782/thaumazein.v18i35.5140.

CARRARA, Ozanan Vicente. Ética e técnica em Jonas e Levinas: diferenciações e aproximações. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 41, p. 1-18, ago. 2017.

CARRARA, Ozanan Vicente. Ética e meio-ambiente: breve retomada de alguns elementos da reflexão filosófica contemporânea sobre a questão da natureza e da técnica. **Thaumazein**, v. 18, n. 35, p. 29-42, 2025. DOI: 10.37782/thaumazein.v18i35.5102.

FRAIG, Tark. A educação e a afecção do infinito: Lévinas filósofo da educação. **Inquietude**, v. 17, n. 1, p. 96-122, jan./jun. 2026.

LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução de Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000.

MARTINS, Lara Caxico; SANTIN, Valter Foletto. Aplicação da ética da alteridade ao meio ambiente. **Veredas do Direito**, v. 21, e212572, 2024.

ROSETTI, Maria Saleti. Para além do antropocêntrico: a ética de Levinas e os fundamentos para uma interação responsável com o meio ambiente em diálogo com o pensamento contemporâneo. 2026. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2026.





SANTOS, Pedro Paulo Rodrigues. A possibilidade de outros modos de existência no mundo: um diálogo sobre ética ambiental entre Haraway e Levinas. **Thaumazein**, v. 18, n. 35, p. 85-97, 2025. DOI: 10.37782/thaumazein.v18i35.5121.

SARAIWA, Renan Tolentino. Ética ambiental e a alteridade levinasiana. In: CARVALHO, Felipe Rodolfo de; GENARO JUNIOR, Fernando; TEIXEIRA, Marina Araújo (coord.). **Ética, direitos humanos e pós-humanismo**. Belo Horizonte: CONPEDI; Escola Dom Helder; CEBEL, 2019.

SOEIRO, Í. C. de M. et al. Alteridade e ato responsável em Bakhtin e Lévinas: contribuições à educação ambiental inspirada pelo infinito ético. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 40, p. 253-273, abr. 2017.

Recebido em: 12/09/2026

Aprovado em: 28/09/2026

Publicado em: 22/10/2026

